

El horizonte aporético de la filosofía actual: apelación al pensamiento español

LUIS SÁEZ RUEDA*

Las emblemáticas e insistentes llamadas del pensamiento español a vincular el pensar o el existir y la circunstancia (Ortega, Julián Marías, entre tantos otros) invitan a reflexionar sobre la circunstancia en la que se encuentra la filosofía en el contexto general europeo. Si echamos un vistazo a su horizonte general actual, encontraremos un fuerte aliciente para la tradición española, que se muestra, a la luz de esa, su “circunstancia europea”, en un buen momento para elevar su pertinencia, su fuerza, su valor potencial. Ésta es la tesis global que pretendo poner a prueba mediante las siguientes reflexiones. El lector me permitirá que la reflexión se centre en el análisis de la trayectoria alemana y francesa, sobre todo, hoy

predominantes. Pues nos parece que es necesario descubrir la problematicidad central de ésta para vislumbrar que yace en ella una apelación a que el pensamiento español incida en el campo de juego de modo original.

La vocación aporética de la filosofía actual, en el campo ontológico

Perseguir lo esencial en el actual escenario del pensamiento implica descender hacia las preguntas nucleares que lo recorren y auscultar el modo en que articulan desde el fondo el tamiz de las soluciones. Tales preguntas no son, por supuesto, las explícitas. Se trata de ese tipo de preguntas tácitas que,

* Universidad de Granada.

según Heidegger, conforman lo *no-dicho*. De ese cariz que poseen, según Deleuze, las *preguntas-problema* que dinamizan al pensar inmanentemente sin agotarse en las respuestas (Deleuze, 1993). O, por decirlo con Merleau-Ponty, de las cuestiones inherentes a la posición *interrogante*, cuestiones *informulables* que vertebran reticular y subterráneamente el campo de juego en el que otras cuestiones *formulables* y precisas se hacen posibles en cuanto *jugadas concretas* (Merleau-Ponty, 1970, 135 ss.; Waldenfels, 1995, cap. 10).

Nuestra hipótesis, expresada de un modo sucinto, es que el magma interrogante que nutre nuestra época está impregnado, al menos, por la aprehensión de lo *aporético* como la fuerza dinamizadora del presente. El pensamiento del siglo XX propende intensamente a interrogar al mundo desde el hechizo oculto del *polemos*: en lo fundamental indaga una guerra intestina y se dirige a ella con la vocación de reconstruirla como una instancia *aporética*, a la que, bien para exocizarla, bien para reclamarla, reconoce como inexorable.

Hay que apresurarse a señalar que lo *aporético* no se reduce a una relación excluyente entre opuestos. Implica la idea de una inmanencia que los enlaza. Esta inmanencia es susceptible de ser expresada de formas diversas: un elemento es interno al otro, anida en su seno como una especie de contrapotencia; o bien: es su envés, su cara oculta sin la cual no adquiriría rostro. En cualquier caso, lo *aporético* hace frente de modo paradójico al dualismo: dos instancias reclaman ser discernibles una respecto a y contra la otra, pero son acogidas en un movimiento único sin disolverlas. Me gustaría mostrar a continuación la abrumadora fuerza con la que esta experiencia de lo *aporético* apela a la filosofía del siglo XX y configura lo que hemos llamado su *posición interrogante*. Y ello, además, valiéndome del prisma de una oposición que se revelará, ella misma, *aporética*: la que existe entre las nociones de *sentido* y *validez*.

Lo *aporético* y la cuestión del sentido

Con la primera noción me estoy refiriendo a una *ontología del sentido* que persiste a través de vigorosas transfiguraciones. Su momento fundacional se encuentra en la fenomenología husserliana. Lo real, desde esta perspectiva, es *fenómeno de sentido*. Quiere decir esto que no es separable de la significatividad que cobra en la vivencia, en la esfera del *mundo de la vida*. Lo real es directa e inmediatamente significatividad, *modo de ser*, de *presentarse*. Que se le atribuya, además, el carácter del *fenómeno* implica que no es acotable en la forma de un contenido estático, sino que coincide con el movimiento mismo del *mostrarse*, con la dimensión dinámica del *aparecer como*. Se trata, así, simultáneamente de una *ontología del acontecimiento*. Como he intentado mostrar en otro lugar (Sáez Rueda, 2001), esta ontología recorre el siglo XX solapada bajo diversas máscaras o agazapada en campo enemigo. Se desplaza y torsiona en la analítica heideggeriana de la existencia y en el movimiento hermenéutico que ésta precipitó. Pues en este nuevo paraje el mundo sigue siendo *acontecer de sentido*, pero no como fenómeno que da testimonio de sí ante la conciencia trascendental, sino como apertura de horizontes de comprensión desde la existencia prerreflexiva. Un desplazamiento semejante experimenta esta ontología en la fenomenología francesa del cuerpo, en la que el acontecimiento de sentido se hace depender del encuentro carnal con el mundo. Incluso en el *pensamiento de la diferencia* francés y en la filosofía ilustrada del diálogo, como señalaré más adelante, subsiste e insiste.

Pues bien, en el trazado íntimo de esta ontología versátil encontramos lo *aporético* conformándola y asistiéndola. Esto se hace patente en la extraña y fascinante forma en que pone en juego los tradicionales polos del sujeto y el objeto. La correlación que Husserl establecía entre conciencia constituyente y mundo constituido es un vivo ejemplar de lo *aporético*. Salta a la vista que se trata de dos contrapotencias que actúan recíproca y simultáneamente como pasivas y activas entre

sí. Lo real es, por una parte, constituido desde la esfera viviente del mundo de la vida pero, por otra parte y al mismo tiempo, es la *cosa misma* que se muestra desde sí y que reclama una mirada precisa. Desde el ángulo inverso, el mundo subjetivo resulta activamente constituyente del objeto y, sin embargo, pasivo respecto a él, pues, en cuanto campo de experiencia, emerge a condición de aprehender la *cosa misma* y dejarse afectar por el sentido que ella encarna. Cada uno de estos polos, pues, es un opuesto inmanente al otro. Más aún: es él mismo y el otro.

Pero esta correlación aporética queda sostenida en la inflexión que de la fenomenología efectúan Heidegger, Merleau-Ponty o la hermenéutica gadameriana. En el mundo de la vida prelógico, el ser del ente se revela como aquello que es comprensible sólo desde el proyecto anticipador y constituyente del existente o el intérprete y, al mismo tiempo, como acontecimiento de autopresentación o autodesvelamiento. Al unísono, el *Da-sein*, el sujeto carnal o el intérprete se entienden como lugar desde el cual es abierto el horizonte de sentido, el mundo, y simultáneamente como receptores de una demanda silenciosa que proviene del mundo mismo: el requerimiento del ser (Heidegger, 1930), las interpelaciones de la situación a la que pertenece el sujeto (Merleau-Ponty, 1975, parte III) o la apelación de la cosa misma que ha de ser interpretada (Gadamer, 1977, paragr. 9). Asistimos, en estos casos, a una experiencia de la relación aporética entre comprensión y escucha, autoproyección e interpelación, actividad y pasividad.

Al situarnos en el espacio de la *postmodernidad*, como anunciábamos, la *ontología del sentido* y del *acontecimiento*, insiste o subsiste, aunque en el seno de una irreverencia extrema que transfigura las aporías que antes la dinamizaban. El *pensamiento francés de la diferencia*, en efecto, no segrega dicha ontología, sino que ejerce algo así como una *profanación*, es decir, una demolición desde su interior. El pensador *ultramoderno* se sitúa

en el templo sagrado de la comprensión para hacerlo implosionar, de forma que reconozcamos que lo que allí está llamado a comparecer toma acto de presencia a condición de desvanecerse. Así, para Derrida, la dimensión dinámica y emergente de la *fuerza* significativa, que en Heidegger asume el carácter de un desvelamiento, porta en su propio movimiento el paradójico destino de su anulación, de su declive. A través de esa sobrepuja hiperbólica del heideggerianismo, el *presentarse* del sentido se reconoce transido por la ineludible simultaneidad de la *presencia*, en la que no puede dejar de culminar y arruinarse. Toda presencia presupone una profundidad vertical y dionisiaca de fuerza significativa, pero al mismo tiempo la colapsa, dado que constituye una instancia apolínea, estabilizante y horizontalmente estructuradora (Derrida, 1989). Una nueva máscara de lo aporético se experimenta, así, desde otra experiencia interrogante: aquella que queda hechizada por el inextinguible conjuro entre presencia y despresencia, sentido y sin-sentido, dos elementos que no operan como contrarios discernibles por separado, sino como dos procesos heterogéneos que se interpenetran en un mismo movimiento y trazan, así, su inherente conformación diferencial. El concepto de *diferencia* que Lyotard esgrime (1988), así como el de *síntesis disyunta* con el que Deleuze gusta operar (1988), se prestan a un análisis similar.

Lo aporético y la cuestión de la validez

Hasta ahora me he referido a las vicisitudes experimentadas por la problemática del sentido. Hay que señalar que este recorrido del siglo XX está entreverado con otro cuyo emblema es el de la “validez”. Se trata de la problemática kantiana, la de la justificación del conocimiento, la *quaestio iuris*. Este vector se despliega, sobre todo, en la Escuela de Francfort y en sus seguidores actuales, los pensadores de la

filosofía dialógica, Habermas y Apel. Me gustaría mostrar qué tipo de transfiguración experimenta en este caso el encuentro con lo aporético.

El aludido encuentro posee, al menos, dos versiones en el campo de juego de la primera generación francfortiana. La primera de ellas está inserta ya en la perspectiva central de la *Daléctica de la Ilustración* (Adorno/Horkheimer, 1947). Lo que obsesiona a los miembros de la escuela es la percepción de un acontecimiento aporético que canaliza la vida de Occidente. La Ilustración, que pretende liberar al hombre de los poderes heterónomos y de la fuerza terrorífica del mito, recae, en virtud de su propensión interna, en lo opuesto: en la esclavitud del hombre respecto a la razón técnico-estratégica, esa racionalidad del *sistema total* que somete e integra en su seno a toda resistencia y que reproduce el terror mítico en la forma de una fuerza ciega, independizada de la voluntad humana. La vocación liberadora del *Logos* conduce desde sí (y no en virtud de una fuerza externa) al poder coactivo. Este aporético destino de Occidente, además, sólo admite una resistencia, ella misma, aporética. Ante la totalización de esa fuerza totalitaria, el crítico se aproxima al trágico. Sólo puede hacer uso de una contrapotencia no idéntica a sí misma: una razón impoluta que no puede dejar de ser invocada y que, al unísono, resulta innombrable. Y en esa tesitura del *pensamiento negativo* se ve compelido a combatir al demonio con el fuego. Si la razón ilustrada es aporética, el desafío ha de serlo también. Ninguna expresión como la adorniana de “lógica del desmoronamiento” traduce mejor ese prurito. Como dice Adorno, el filósofo ha de utilizar la astucia socrática, debe dar la palabra al fenómeno que anhela desahuciar, describir su *telos* oculto, su vocación inmanente, y en un golpe de gracia, demostrar que esa vocación y esa teleología generan su opuesto (Adorno, 1975, 148 s.). La segunda perspectiva a la que quería referirme se expresa con rotundo vigor en la *Dialéctica negativa* de Adorno: el concepto, que es condición de posibilidad del conocimiento, es, al unísono, su condición de imposibilidad. Pues la lógica identitaria de lo conceptual segrega lo concreto, irrepetible y no subsumible, lo No-

Idéntico. Finalmente, en este campo de juego, encontró el francfortiano una motivación en la experiencia de la injusticia y del sufrimiento, una experiencia, por cierto, también aporética, como hace patente la famosa sentencia de Benjamin: “Sólo gracias a aquellos que carecen de esperanza nos es dada la esperanza” (Cfr. Marcuse, 1981, 286).

Hasta aquí el movimiento ilustrado se ha mantenido fiel al polemos, ha afirmado la aporía. Pero es preciso señalar que con el movimiento ulterior, el que protagonizan Habermas y Apel, el escenario cambia cualitativamente. El encuentro con lo aporético persiste, pero fundamentalmente como un comienzo al que es preciso domesticar. Una tensión ineludible entre opuestos conforma la interioridad del *Logos*, según los autores: la tensión entre la *centricidad* de la pertenencia al mundo y la *ex-centricidad* de la distancia reflexiva; entre *apertura de sentido* (histórica, contingente) y la *justificación de la validez* (que ha de realizarse en el discurso argumentativo y que posee condiciones universales de posibilidad); entre *facticidad* mundana y esa *idealidad* anticipada que constituye la comunidad ideal de comunicación (Apel, 1993; Habermas, 2000). Ahora bien, como intenté mostrar en otra parte (Sáez Rueda, 1994), esta tensión originaria está condenada a ser disuelta progresivamente: el progreso infinito hacia el ideal contrafáctico lleva el signo de una aproximación asintótica a un acuerdo final, que es, al mismo tiempo, una justificación definitiva de la validez y una comprensión diáfana del sentido.

Así pues, ni siquiera en la filosofía del diálogo el encuentro con lo aporético se ausenta como motor interrogante, fuerza que moviliza al pensamiento. Ocurre, más bien, que en este caso, no es afirmado como inexorable o productivo, sino experimentado como un modo de ser de lo real que trabaja al servicio de lo no-aporético, de la autoconsistencia, autoidentidad o conmensuración universal. El procedimiento que los ilustrados proponen como fundamentación del *Logos dialógico* constituye la más vívida prueba de ello. Los rasgos de

dicha racionalidad, en efecto, aparecen como universales cuya negación implica contradicción performativa.

La vocación aporética de la filosofía actual en el ámbito de la crítica

Pero esto no es todo. Esta ontología *aporética* del *acontecimiento-sentido* ha dado lugar a un diagnóstico del siglo XX cuya estructura es, de nuevo, la de la aporía. Husserl describe la ruina del presente como una usurpación del *mundo de la vida* a manos de la ciencia objetivante. Al mismo tiempo, desea mostrar en qué medida semejante expolio lleva en sí su propia autodestrucción. “Meras ciencias de hechos ‘sentencia’ hacen meros hombres de hechos” (Husserl, 1991, 6). Esta claudicación del hombre y de la vida en virtud de su propia autoafirmación positivista es conducida por Heidegger al paroxismo de la autoinmolación del *Da-sein* en la *era de la técnica*. Es esta era la del “máximo peligro”. En primer lugar, porque la voluntad de dominio técnico sobre el mundo genera su otro diabólico: el dominio del mundo técnico, ahora global e indisponible, sobre el destino del hombre, ahora más desnudo y más distante de sí que nunca. En segundo lugar, porque la apertura de sentido en que consiste la técnica amenaza con arrebatarle al *Da-sein*, precisamente, su autocomprensión como apertura. Tal es la insistencia del motivo aporético en ese diagnóstico, que para el filósofo alemán ya sólo nos cabe esperar una salida que posee la forma de una aporía: esa que expresa Hölderlin en sus bellos versos *Donde está el máximo peligro crece lo salvador* (Heidegger, 1962). Y si hubiese espacio para ello, se podría mostrar con qué fuerza penetra este mismo motivo en la crítica del pensador de la diferencia. Se trata allí, por ejemplo, de desconstruir el *Logocentrismo* mostrando la aporética diferencial que lo atraviesa. Así, Derrida analiza las aporías internas a la justicia, en la medida en que implica reglar mediante un patrón lo irreglable por antonomasia, el caso particular. También la solución posee aquí la impronta del conflicto: la aporía mencionada es

inevitable: “la justicia incalculable ‘sentencia’ ordena calcular” (Derrida, 1997, 64; cfr.11-69).

Apelación a la tradición española

La aprehensión de lo aporético en lo real ha sido pieza clave del pensamiento español. Baste mencionar el espíritu trágico cervantino, tan unido a la captación del conflicto inevitable e insoluble. El mundo de Cervantes nos obliga a asistir a un orden amenazado desde sí mismo por la disolución, a una imposibilidad entre hombre y mundo en virtud del cual la razón la lleva el loco: un héroe que no disuelve o domestica la tensión, sino que se hace afirmando precisamente su destino trágico. Un mismo prurito conduce a Unamuno a descubrir la *dynamis* trágica del hombre *de carne y hueso*. Todos los lectores de Unamuno hemos asistido a sus continuas descripciones de la situación del hombre como la tensión inherente a la finitud del acto de ser, siempre yecto en lo que ella reclama, y la determinación por ser-se, por hacer por ser. Esta conformación tensional, que recuerda la aporía descrita más arriba, a nivel ontológico, entre constitución y escucha o demanda, se repite incluso en una filosofía que, como la de Ortega, reniega del talante agónico-trágico: también ahí emerge como horizonte central la tensión entre la circunstancia, a la que hay que rendir cuentas y el afronte creativo con ella. En este sentido, gran parte de la tradición española no sólo puede comprender muy bien, desde sí, la tesis del resto de la europea, sino extraer de su larga experiencia por una senda tan semejante aportaciones novedosas.

Pero hay razón fundamental para pensar que la conformación aporética de la filosofía actual apela a la tradición española. La presentaré aquí sólo en forma de esbozo, a falta de tiempo y espacio para detallar los argumentos que me he esforzado por esgrimir en otro lugar y cuya consolidación persigo en la actualidad (Sáez Rueda, 2002b). Ataño a la relación entre los dos motivos auscultados en el interior de la filosofía continental, el del sentido y el de la validez. La diferencia, en este caso, corre el riesgo de convertirse, no en una indiferencia, sino en una

oposición simple y maniquea. La ontología del sentido, por un lado, se inclina a reducir los procesos de justificación o validación en los de comprensión o génesis del sentido, considerándolos como una dimensión “derivada” respecto a esta última. Lo inverso ocurre en el oponente, en la corriente ilustrada, en la que los procesos de apertura de mundo quedan supeditados y domesticados respecto a los de acreditación judicativa o discursiva (como hemos señalado más arriba). Surge la pregunta de si no debe reconocerse la aporía productiva como la verdadera ligazón entre ambos motivos. En realidad, entre la génesis del sentido y la validación judicativa, entre la *centricidad* de la pertenencia al mundo y la *excentricidad* del distanciamiento reflexivo, entre vida prerreflexiva y conciencia, existe, a mi juicio, una mutua imbricación, una recíproca inmanencia que no diluye la diferencia. El primero de los procesos (el céntrico) está presupuesto en el otro como *nervadura* o articulación intensiva. El segundo (excéntrico) depende del primero, como una jugada respecto al campo de juego, pero posee un poder propio que le permite, retroactivamente, cambiar el espectáculo de sus condiciones de surgimiento, en las que, por lo demás, está ya en germen o en *estado naciente*. No puedo ahora mostrar por qué esta imbricación aporética no es susceptible de superación en una síntesis, sino que constituye un mismo movimiento, transido por un litigio inexorable e insuperable. Pero me gustaría ilustrar qué tipo de efectos podría producir una concepción como ésta. En particular, abriría, me parece, la posibilidad de una crítica filosófica que tendría que atender simultáneamente a dos tipos de patologías: las que afectan a la *ex-centricidad* y las que se internan en el corazón de la *centricidad*. Para finalizar con un ejemplo, no basta con indagar las distorsiones de la racionalidad discursiva o la carencia de autonomía en un sentido kantiano. Una sociedad o un individuo enfermos son también aquella sociedad o aquel individuo que no son capaces ya de *atenerse a sí mismos* en el plano prelógico de la autocomprensión, incapaces de *mantenerse en sí* en ese plano heraclíteo y versátil del *acontecimiento de sentido* en el mundo de la

vida, o incapaces para generar desde ese magma, no ya sólo discursos correctos e igualitarios, sino, más allá, nuevas formas de discurso, audaces e innovadoras maneras de comprender y comprenderse. Patología hay, no sólo allí donde existe impotencia respecto al juego de preguntas y respuestas que se despliegan en el plano horizontal del argumento reflexivo y de la polémica discursiva, sino también donde se ha ausentado o ha disminuido la fuerza necesaria para acoger el poder apelativo de lo que llamamos *posición interrogante*. Y este tipo de ausencias, de desvanecimientos, de impotencias, es lo que, según creo, testimonia con más fuerza nuestro presente.

Pues bien, si quisiéramos discurrir por esta senda o por otra distinta, pero en cualquier caso más allá del doble reduccionismo de nuestros contemporáneos europeos, ¿no deberíamos rescatar la fuerza del pensamiento español? Dos modelos, al menos, resultan aquí apelados. En primer lugar, el modelo trágico unamuniano, que pretende afrontar la crisis de la razón convirtiendo en condición de nuestra vida espiritual y, por tanto, en potencia productiva, la tensión y la guerra entre lo ideal y lo fáctico, la razón y el corazón, lo finito y lo infinito. El otro modelo es el orteguiano, en el que la vida humana se manifiesta como incoativamente racional y la razón implícitamente vital. Modelo, este último, reflexivo (utilizo aquí el lúcido trabajo: Cerezo, P., 1998), en el que la conciencia ejecutiva de participación en ser y la conciencia objetivadora no se oponen trágicamente, pero se diferencian y se enlazan productivamente mediante el circuito interno que propicia la reflexión. Volver a las fuentes de esta tradición y a los que la han fortalecido (Además de mi querido maestro P. Cerezo, hay muchos en el elenco... El caso del profesor Julián Marías merece un inexcusable elogio ahora, cuando se aproxima a su 90 cumpleaños), es necesario en este momento propicio del pensamiento español.

Referencias bibliográficas

Apel, K.-O. (1993), “Constitución de sentido y justificación de validez”, en Navarro Cordón, M./Rodríguez, R. (comp.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Univ. Complutense [orig.: 1989]

Adorno, Th. W./Horkheimer, M. (1947), *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam. [Trad. cast. en Madrid, Trotta, 1994]

Adorno, Th. (1975), *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus. [Orig.: 1966]

Cerezo, P. (1998), “Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)”, en *Isegoría*, 19 (1998), pp. 97-136.

Deleuze, G. (1988), *Diferencia y repetición*, Gijón, Júcar. [Orig.: 1969]

(1993, junto con Guattari, F.), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama. [Orig.: 1991]

Derrida, J. (1989), “Fuerza y significación”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos. [Orig.: 1967]

(1997), *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos [Orig.: 1994]

Gadamer, H.-G. (1977), *Verdad y Método*, I., Salamanca, Sígueme. [Orig.: 1951]

Habermas, J. (2000), *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta. [Orig.: 1992]

Heidegger, M. (1930), “Vom Wesen der Wahrheit”, trad. cast. en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.

(1962), “Die Frage nach der Technik”, en *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, G. Neske. [trad. cast. en *Época de Filosofía*, 1, 1985]

Husserl, E. (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica.

Lyotard, J.-F. (1988), *La diferencia*, Barcelona, Gedisa. [Orig.: 1983]

Marcuse, H. (1981), *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel. [Orig.: 1964]

Merleau-Ponty, M. (1970), *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral. [Orig.: 1964]

(1975), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península. [Orig.: 1945]

Sáez Rueda, L. (1994), “Facticidad y excentricidad de la razón”, en Blanco Fernández, D./Pérez Tapias, J.A./Sáez Rueda, L. (eds.), *Discurso y realidad*, Madrid, Trotta.

(2001), *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta.

(2002a), *El conflicto entre continentales y analíticos*, Barcelona, Crítica.

(2002b), “¿Es posible una razón crítica sin recurso a ideas regulativas? El nexo entre las dimensiones reflexiva y

existencial de la crítica de patologías”, *Isegoría*, 26, 257-275.

Waldenfels, B. (1995), *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.